К. Н. Любутин

КРИТИКА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

новое в жизни науке технике
1970 серия ФИЛОСОФИЯ 10

К. Н. Любутин,
кандидат философских наук

КРИТИКА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»
Москва 1970

Любутин Константин Николаевич

Л 93 Критика современной философской антропологии. М., «Знание», 1970.
48 с. (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Философия», 10).

В предлагаемой вниманию читателя брошюре дается критика одного из направлений современной буржуазной философии — «Философской антропологии» и прежде всего немецкой (М. Шелера, Э. Кассирера, Г. Э. Хенгстенберга, М. Бубера и других). В центре внимания «философской антропологии» проблема человека и его отношения к миру, которым это направление пытается дать истолкование с позиций общефилософского идеализма. Это в конечном счете связано с самой социальной ситуацией, сложившейся в капиталистическом мире в эпоху общего кризиса капитализма. С политической точки зрения «философская антропология» служит антикоммунистическим силам, ее выводы используются фальсификаторами социализма и марксистско-ленинского учения.

1-5-5 **1 ФБ**

СОДЕРЖАНИЕ

КОНСТАНТИН НИКОЛАЕВИЧ ЛЮБУТИН

Критика современной философской антропологии

Редактор *Г. Н. Савватеева*
Техн. ред. *Г. И. Качалова*
Корректор *Г. П. Ефименко*

А 04988. Сдано в набор 14/VIII 1970 г. Подписано к печати 21/IX 1970 г. Формат бумаги 60×90/16. Бумага типографская № 3. Бум. л. 1,5. Печ. л. 3,0. Уч.-изд. л. 2,97. Тираж 56 000 экз. Издательство «Знание». Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4. Заказ 1936. Типография изд-ва «Знание», Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.
Цена 9 коп.

Введение

Многочисленные, нередко враждующие друг с другом течения современной буржуазной философии, по существу, имеют много общего. Это единство обусловлено в конечном итоге социально-классовой природой буржуазной философии эпохи империализма, ее борьбой против марксизма-ленинизма. Общее социальное звучание различных философских направлений и школ империалистического периода, их антикоммунистическая направленность размывают между ними границы и вызывают сближение в теоретическом отношении. Проблема человека — одна из таких проблем, объединяющих различные школы современного идеализма. Более того, в XX веке возник ряд буржуазных философских течений, для которых человек стал главным предметом исследования. К числу таких направлений принадлежит философская антропология.

Философская антропология — идеалистическое течение. Среди его приверженцев есть различия в трактовке «природы человека», однако всем им присущ неверный подход к человеку. Выводы идеалистической антропологии оказались весьма подходящим материалом для империалистической пропаганды, нацеленной не только на капиталистический, но и на социалистический мир.

Как известно, идеологические спекуляции по поводу «природы человека» широко используются в идеологических диверсиях против стран социализма. Фальсификация человеческой личности, сформированной социалистическим обществом, искажение личности будущего коммунистического мира занимают важное место в идейном арсенале противников коммунизма и общественного прогресса.

Используя сочинения антропологов, антикоммунисты и ревизионисты стремятся доказать, что социализм и коммунизм, общественная собственность и коллективизм рано или поздно якобы должны неизбежно натолкнуться на «индивидуализм и эгоизм отдельного человека». «Величайшие препятствия для коммунистического воспитания человека заложены в самом человеке... помехи заключаются в присущем

человеку стремлении к накоплению личного имущества, вере в бога»,— пишет западногерманский философ Вагенленнер [48, 231][1]. Это не что иное, как «практический» вывод из «теоретических исследований» сторонников идеалистического антропологизма.

Буржуазные идеологи в борьбе против коммунизма и социализма говорят не только о мнимой несовместимости социализма с «природой человека», они утверждают также, что проблема человека отсутствует в марксистско-ленинской философии и предлагают «дополнить» диалектический и исторический материализм философской антропологией. С подобными предложениями выступают и ревизионисты вроде Э. Блоха, Э. Фишера.

Между тем проблема человека — важнейшая проблема марксистско-ленинской философии, она всесторонне разрабатывалась классиками марксизма-ленинизма, ей посвящены сотни работ современных советских и зарубежных марксистов[2]. Только в марксистско-ленинском учении получило подлинно научное обоснование гуманистическое положение о человеке как высшей ценности.

Великая Октябрьская социалистическая революция и построение социализма в СССР, социалистические революции в ряде стран, образование и укрепление мировой социалистической системы, подъем международного рабочего движения в странах капитала — все это практически подтверждает тот факт, что только марксистско-ленинская теория, которой руководствуются коммунисты, раскрыла действительные пути всестороннего развития каждого человека. «Наш строй создает и наилучшие предпосылки для всестороннего развития человеческой личности, для раскрытия всех способностей, духовных богатств, талантов людей,— отмечал Л. И. Брежнев.— Именно такую благородную и истинно гуманную цель ставит перед собой наше общество» [6, 13]. Дальнейшее исследование закономерностей формирования развитой личности при социализме и в период строительства коммунизма — актуальная задача марксистско-ленинской философии и других наук.

---

[1] В конце брошюры приводится список использованной автором литературы. Ссылки на литературу приведены в скобках. Первая цифра обозначает порядковый номер цитируемого произведения, вторая — страницу указанного издания.

[2] См. например: Человек и эпоха. М., «Наука», 1964; Д. Льюис. Человек и эволюция. М., «Прогресс», 1964; В. Я. Ельмеев. Коммунизм и развитие человека как производительной силы общества. М., «Мысль», 1964; Р. Миллер. Личность и общество. М., «Прогресс», 1965; А. В. Дроздов. Человек и общественные отношения. М., Изд-во ЛГУ, 1966; И. С. Кон. Социология личности. М., Политиздат, 1967; Б. Г. Ананьев. Человек как предмет познания. Л., Изд-во ЛГУ, 1969; Проблема человека в современной философии. М., «Наука», 1969; А. Г. Ковалев. Психология личности. М., «Просвещение», 1965, и другие работы.

Но строительство коммунизма в СССР и развитие социализма в других странах социалистического содружества происходит в условиях острой борьбы с империализмом. Формирование нового человека поэтому неотделимо от борьбы с буржуазной идеологией, остатками частнособственнической психологии. Это тем более важно учитывать, что наши противники делают все возможное, чтобы перенести борьбу идей в социалистические страны и тем самым задержать их движение вперед. Они рассчитывают на «перерождение», «эрозию идеалов» и т. д. Проблема человека, таким образом, оказывается в центре идеологической борьбы с империализмом и оппортунизмом. Следовательно, как с научной, так и с идеологической точек зрения представляется целесообразной критика антропологического идеализма — философской антропологии, мировоззренческой концепции, которая сложилась в буржуазной философии XX века. Анализу философской антропологии и посвящается предлагаемая читателю брошюра.

Кризис человека современного буржуазного общества

Буржуазные философы часто именуют XX век «веком расцвета позитивной науки, техники и социальной организации». Между тем в XX веке существует еще капиталистическое общество, в котором процветает классовое неравенство и эксплуатация, где нет места рациональной социальной организации, а наука и техника не могут быть поставлены на службу человеку. Иррациональность капиталистических общественных отношений порождает иррационалистические теории, спекулятивные измышления о человеке и его положении в мире. Буржуазные философы говорят о кризисе современного человека вообще, как о проявлении некой извечной «трагедии человеческого существования», «несовершенства» человеческой природы, ее прирожденной «греховности». Для идеалистов даже расцвет науки выглядит зловещим символом пагубных «прометеевых притязаний».

Кризисная ситуация, следовательно, нередко признается буржуазными идеологами как факт, характерный для современного буржуазного общества. Но одно дело признать факт, иное — истолковать его. Немалое число буржуазных философов, размышляющих о кризисе «западного» общества, усматривает источник кризисности не в объективных законах развития капитализма, а внутри отдельного человеческого Я.

Буржуазные философы обращают внимание на то, что в субъективном плане для личности современного капитали-

стического мира характерно противоречие отдельных ее сторон: материальные и духовные потребности вступили в непримиримую вражду, чувства и разум, влечения и долг восстали друг против друга. «Человек как деятель и работник и человек как существо, способное чувствовать, оказались в разных плоскостях. Десять лет назад мы содрогались, узнав, что один и тот же человек мог служить охранником в лагере смерти и при этом оставаться добрым отцом и супругом, что в этих двух ипостасях он представлял словно два совершенно разных человека, и эти игранные им роли — две половины, из которых он состоял,— ничуть не мешали одна другой, так как были уже друг другу незнакомы; теперь это приводившее нас в ужас простодушие, с каким человек относился к собственной чудовищной роли, уже никому не в диковинку» [12, 234]. Так говорит Гюнтер Андерс, западногерманский писатель, публицист и философ.

По-разному истолковывается буржуазными авторами непосредственная причина кризиса личности. Одни из них указывают на склонность человека преувеличивать значение научно-технического прогресса. Немало написано книг, где говорится о том, что развитие индустрии является причиной «обесценения личности», причиной «механизации и обезличения общественной жизни». Техника объявляется ответственной за разрушительные экономические кризисы, техника объявляется ответственной за существование угрозы новой мировой войны, техника предстает перед буржуазным обывателем как сила, угрожающая самому человеческому существованию. Западногерманский буржуазный философ Киндерман недавно писал: «Когда явился на свет современный человек, решивший, что он сам, собственными силами совладеет с миром... который не руководствовался больше вечными категориями, а возгордился своими достижениями, техникой и прогрессом — вот тогда наступило время утраты человечности!» [23, 65]. Буржуазный философ не может или не хочет признать, что рядовому человеку буржуазного мира угрожает не техника сама по себе, ему угрожают другие люди, занимающие вполне определенное место в системе общественных отношений капиталистического общества, а именно — класс капиталистов, мощные современные монополии.

Другие буржуазные идеологи связывают кризис человеческой личности со склонностью самой личности создавать разного рода организации, которые в итоге ее подавляют. Они указывают на рост бюрократизма и конформизма. По сути дела, ряд буржуазных теоретиков фиксирует лишь тот факт, что мнимая коллективность капиталистического общества уродует личность, человек превращается в «функционера». Вот что пишут авторы сборника «Пусть они на предприятии остаются людьми», вышедшего в ФРГ в 1960 году:

«Всякую самостоятельность он (рабочий.— *К. Л.*) должен оставить у заводских ворот; он просто номер, наличие которого механически контролируется... он теоретически, а зачастую и практически, может быть в любой момент сменен или заменен, как механическая деталь» [40, 122]. Подобных признаний буржуазных философов можно было бы привести много.

Но из анализа реальных конфликтных ситуаций в «трагической повседневности» философы-идеалисты делают выводы, далекие от объективной истины. Эти выводы не выходят за пределы идеологических стандартов, заданных господствующим классом, напротив, идеалистическое человековедение насквозь апологетично по отношению к современному капитализму.

Общество, враждебное человеку

Согласно известному изречению, философия есть современная ей эпоха, постигнутая в мышлении. Мировоззренческий характер философских систем зависит в конечном счете от интересов определенных классов. Философское мышление современной буржуазии несет на себе печать общего кризиса капитализма. Государственно-монополистический капитализм, создав гигантские производственные объединения, чрезвычайно обострил основное противоречие буржуазной системы — противоречие между общественным характером производства и частной формой присвоения. «На фоне небывалых возможностей, которые открывает нынешнее развитие науки и техники,— говорил в своем выступлении на международном Совещании коммунистических и рабочих партий Л. И. Брежнев,— особенно ярко выступает неспособность империализма избавить общество от бедности и нищеты, ликвидировать безработицу, обеспечить трудящимся и мелким собственникам жизнь, свободную от страха за завтрашний день» [5, 7—8]. Капитализм существует за счет эксплуатации трудящихся, благополучие меньшинства достигается здесь за счет материальных и культурных лишений большинства.

Согласно марксистско-ленинской теории кризис общества неизбежно обусловливает кризис личности, сформированной этим обществом. Поскольку сущность человека образуют реальные общественные отношения, постольку их кризис, растущие и неразрешимые на почве частной собственности антагонизмы определяют и противоречивость человеческой сущности в мире капитализма, обусловливают и разрушение личности.

Нет недостатка в данных буржуазной статистики, признаниях официальных лиц и буржуазных идеологов по поводу фактов, подтверждающих, по существу, враждебность ка-

питалистического строя абсолютному большинству населения. Другое дело, что буржуазные идеологи менее всего склонны связывать разрушение личности с капиталистической общественной системой.

Маркс называл положение рабочего человека в мире частной собственности и эксплуатации отчужденным. Капитализм превратил основную массу самодеятельного населения в наемных работников, труд которых, физический и умственный, служит увеличению богатства немногих. Ныне, например, более 90 процентов самодеятельного населения США и Англии, более 80 процентов населения ФРГ — лица наемного труда.

Разрушение личности, обусловленное тем, что большинство населения буржуазных стран является объектом эксплуатации, происходит во всех сферах общественной жизни. Вот как описывает западногерманский писатель Г. Г. Вальраф состояние рабочего современного капиталистического предприятия: «Ровно в 15 часов 10 минут пускают конвейер. Через три часа я сам становлюсь частью конвейера. Чувствую, как его плавное движение передается и мне. Когда машины вдруг на мгновение останавливаются, тебя охватывает блаженство... Есть, пить, спать для восстановления рабочей силы. Все сверх этого — роскошь, которую при такой работе не часто можно себе позволить». Писатель Вальраф, автор книжки «Ты нам нужен», сам работал на конвейере на одном из предприятий ФРГ. Он на собственном опыте познал, как используются монополистами в целях увеличения эксплуатации плоды научно-технической революции, государственно-монополистическое регулирование производства.

Человек на автоматизированном производстве по-прежнему остается «частью машины», капиталистическое разделение труда и в условиях научно-технического перевооружения производства вопреки мнению буржуазных идеологов крайне отрицательно влияет на личность трудящегося человека, о чем писал Маркс более ста лет назад. Совершая набор монотонных операций, человек испытывает колоссальную нервно-психическую перегрузку.

Капиталистические частно-собственнические отношения таковы, что из рабочего извлекают прибыль не только в процессе производства, давно уже объектом эксплуатации стала сфера потребления и свободное время рабочего. Развитие капиталистического кредита, пропаганда «потребительства» прививают человеку узкоутилитарную ориентацию, по существу, ложные потребности, удовлетворение которых ставит трудящегося человека еще в большую зависимость от совокупного капиталиста, от монополий. На закрепление превратного миропонимания нацелена идеологическая обработка людей. Рассуждения о «гармонии интересов» капиталистов и рабочих, использование социалистической фразеологии и

попытки доказать «сближение» социализма и капитализма и т. п. призваны затормозить выработку классового самосознания, понимания путей борьбы с социальной несправедливостью. Недовольство трудящихся правые круги, манипулирующие общественным мнением, стремятся направить в нужное им русло, разжигая национализм и расизм, прививая ложно-патриотические взгляды, направленные на обработку масс в духе агрессивной психологии и идеологии.

Внутренняя конфликтность личностного мира человека капиталистического общества особенно остро проявляется у молодежи, людей, вступающих в жизнь. Молодой человек скорее других оказывается безработным. Если в США в 1968 году безработица охватывала 3,6 процента трудящихся, то среди трудовой молодежи она равнялась 12,9 процента. Молодой человек испытывает, например, огромное внутреннее напряжение от неудовлетворенности образованием, потребность в котором формируется под влиянием научно-технической революции и не в последнюю очередь под влиянием примера расцветающей культуры социалистического общества. Дети рабочих, крестьян, мелких служащих в массе своей лишены возможности получить высшее образование, стать специалистами высокой квалификации. В ФРГ, например, лишь 9 процентов студентов получают стипендию, в США — 13, причем, как правило, при условии, что выплаченная за время обучения сумма будет постепенно возвращаться той или иной организации после завершения обучения. При этом плата за обучение во много раз превышает сумму, выплачиваемую в виде стипендии.

Противоречие между потребностями и отсутствием возможности их удовлетворения выливается в протест. Размах молодежного, в том числе студенческого, движения последних лет в европейских капиталистических странах и США — наглядное свидетельство этому. Буржуазные идеологи делают все, чтобы сбить с верного пути «бунтующую» молодежь. Наряду с разного рода «левыми» деятелями типа Г. Маркузе в числе таких «наставников» молодежи фигурируют «антропологи», склонные видеть причину «бунта» не в протесте против бесчеловечности системы и стремлении защищать свои человеческие права, а в «неудовлетворенности сексуальных влечений», «мятежности юношеской физиологии» и т. п.

О росте внутренних противоречий капиталистической системы свидетельствует рост преступности, наркомании, алкоголизма, половая распущенность и различные формы «ухода» от действительности. Эти болезненные явления ярко говорят о разрушении как физического, так и духовного здоровья человека, разложения человека в капиталистическом мире. Американская статистика свидетельствует, что каждый пятый молодой человек подвергается судебному преследова-

нию, до четверти населения США страдают психическими заболеваниями, миллионы людей подвержены алкоголизму и наркомании. Подобные факты косвенно говорят и о протесте против бесчеловечности капиталистической системы, хотя антиобщественный характер этого протеста показывает, что он не выходит за рамки сформированной империализмом морали. Стихийное стремление человека к восстановлению разрушаемой личности, своего Я отождествляется буржуазными идеологами с отрицанием социального начала вообще. Отмеченные тенденции еще раз показывают, сколь велико значение подлинного осмысления социальной ситуации, которое невозможно вне марксистского подхода к общественной жизни, сколь опасно развращающее влияние буржуазной идеологии, призванной закреплять и насаждать предрассудки и мифы.

Капиталистическое общество создает парадоксальную ситуацию, о которой писал еще Маркс: «В наше время все как бы чревато своей противоположностью... Все наши открытия и весь наш прогресс как бы приводят к тому, что материальные силы наделяются интеллектуальной жизнью, а человеческая жизнь, лишенная своей интеллектуальной стороны, низводится до степени простой материальной силы» [1, 12, 4]. Общественный прогресс при капитализме совершается за счет большинства людей и фактически против большинства, за счет трудящегося и против него.

Отмеченная Марксом «чреватость противоположностью» в условиях общего кризиса капитализма достигла крайне резкого выражения. Научно-технический прогресс для миллионов и миллионов людей капиталистического мира оборачивается невиданной и изощренной эксплуатацией. Вот один разительный факт: в середине XIX века американский рабочий $^3/_5$ рабочего времени работал на себя, а $^2/_5$ — на капиталиста. Ныне рабочий США $^2/_3$ времени работает на эксплуататоров и $^1/_3$ — на себя [18, 116].

Марксистско-ленинский анализ современного капитализма показывает, что характерной его особенностью в период общего кризиса является колоссальное развитие системы политического и духовного насилия над массами. Экономическое и политическое угнетение трудящихся дополняется невиданным ранее контролем над мыслями и чувствами, вся духовная культура буржуазного общества превращается в орудие идеологической обработки людей. Достижения современной техники (такие, как радио, кино, телевидение), новейшие психологические открытия и социологическое знание — все это используется прежде всего в буржуазно-классовых целях. Как никогда справедливо звучат ныне слова Маркса о том, что при господстве буржуазии «в прямом со-

ответствии с *ростом стоимости* мира вещей растет *обесценение* человеческого мира» [2, 560].

Империалистические государства превращаются в военно-полицейские, осуществляющие контроль над всеми сферами общественной жизни от экономики до образования. Большинство граждан капиталистического мира становится объектом бюрократического контроля, другие — функционерами бюрократического, враждебного народу аппарата. Бюрократизация в условиях капитализма на империалистической стадии его развития находит логическое завершение в ликвидации демократических свобод, в фашизации общественной жизни. Находящийся в руках монополий бюрократический аппарат регламентирует поведение и деятельность людей. Человек, прежде всего трудящийся человек, обрекается на роль части механизма, будь то автоматическая линия или государственная машина со всеми ее рычагами от полиции до рекламного агентства. Около ста лет назад Маркс писал, что рабочие в мире эксплуатации — это «...простые машины для производства прибавочной стоимости...» [1, 23, 411]. За истекшее столетие капитализм довел до фантастического совершенства это свойство.

Окруженный «электронными роботами» на производстве, «полицейскими роботами» в гражданском мире, человек даже дома не свободен от воздействия «роботов» — пропаганды и рекламы. Это воздействие нацелено не только на достижение узкоутилитарных, экономических результатов. Буржуазная пропаганда и реклама навязывают стереотипы и стандарты поведения, мышления, извращенные понятия о ценностях и престиже. Капиталистическое общество враждебно трудящемуся человеку. Постоянно воспроизводящиеся и углубляющиеся социальные антагонизмы, эксплуатация и военные авантюры, государственно-монополистическое манипулирование человеком и навязывание ложных ценностей разрушают личность.

Не чем иным, как элементом извращенного буржуазного сознания является философская антропология, содержание которой связано с кризисом сформированной капиталистическим обществом личности.

Буржуазная философия апеллирует к обыденному сознанию, в рамках которого кризис личности воспринимается в качестве утраты человеком самого себя, как саморазорванность человеческой личности. Разумеется, дело не сводится лишь к философскому выражению представлений обыденного (фетишистского) сознания. Сторонники «философии человека» привлекают обширный конкретно-научный материал. Тем не менее сущность человека определяется ими с позиций обыденного сознания, которое в обществе, основанном на эксплуатации, не может не быть извращенным. То, что ду-

мает сам о себе «массовый» представитель этого общества, приобретает в глазах «антропологов» несравненно большее значение, нежели обективное исследование. Отсюда и следует, что независимо от личных субъективных намерений (они могут быть и абстрактно-гуманистическими) философы, ориентирующиеся на антропологическую проблематику, не могут указать выход за пределы общественного строя, при котором человек выступает как потерявший самого себя, ставший чуждым себе, отданный во власть бесчеловечных отношений и стихий.

Между тем как уже более ста лет существует марксистско-ленинское учение, раскрывшее законы исторического развития и показавшее пути избавления от социальной несправедливости. Более полувека существует общество, движущееся к коммунизму, практически решающее «загадки истории» (Маркс). На фоне теории и практики социалистического и коммунистического развития современные буржуазные философские концепции общества и человека выглядят не только безнадежным анахронизмом, они служат противникам общественного прогресса.

Идеалистическое «человековедение» стало важнейшим моментом философского сознания буржуазных стран, непосредственно втянутых в круговорот великих потрясений XX века. К числу таких стран принадлежала и Германия, народ которой по вине буржуазии пережил не одну трагедию, в том числе дважды был ввергнут в мировые войны. Крах военных и политических авантюр германского империализма и реваншистская спекуляция по этому поводу создали исключительно благоприятную обстановку для философско-антропологических изысканий. И чем значительнее реальное обесценение человека, чем больше число прямых и косвенных жертв монополистического господства, тем активнее рассуждения буржуазных философов о человеке, его сущности, перспективах, ответственности и спасении. «Антропологи» имеют дело с чрезвычайно усложнившимися обстоятельствами, формирующими личность, они не могут не учитывать существования и растущего влияния марксистско-ленинской философии, в рамках которой традиционная «антропологическая» проблематика, включая фейербаховскую, получила научное разрешение. Сторонники современной философской антропологии опираются на традиции антропологизма, восходящие к немецкой буржуазной философии XIX века.

Из истории антропологизма

Буржуазные исследователи, изучающие истоки философской антропологии, утверждают, что антропологическая проблематика была — в одних случаях явно, в других неявно — центральной во всех философских системах, исторически сменявших друг друга. С этой точки зрения всемирная история философии является по преимуществу историей взглядов на человека, историей теоретических конструкций «человеческого образа». Так изображается, например, развитие философского знания в книге западногерманского специалиста по философской антропологии В. Брюнинга [30].

Сторонники философской антропологии утверждают, что долгое время в истории философской мысли человек рассматривался односторонне. Поворот к исследованию цельности человеческой личности и человеческого существования «во всей его полноте», по мнению буржуазных авторов, совершился в работах немецких философов Ф. Ницше, М. Шелера. «Через Ницше и Шелера,— читаем мы в западногерманском «Философском словаре» Г. Шмидта,— развитие шло дальше к философии *экзистенциализма,* в которой философская антропология нашла свое временное завершение» [22, 63].

Действительно, идеалистический антропологизм вообще и философская антропология как один из его современных вариантов находят свое начало в работах указанных немецких философов. Между тем философский антропологизм отнюдь не сводится к идеалистическому антропологизму. Антропологизм [1] — одна из черт домарксистского материализма, которая заключается в рассмотрении человека в качестве части природы. Материалистический антропологизм противостоял религиозно-идеалистическим взглядам, хотя и не постигал главного — социального начала в человеке. Наиболее завершенная антропологическая концепция человека сложилась в немецкой философии XIX века. Речь идет об антропологическом материализме крупнейшего немецкого философа Л. Фейербаха (1804—1872).

«Слабое описание материализма»

Фейербах, выразитель идей радикальной немецкой буржуазии, в период, предшествовавший буржуазно-демократической революции 1848 года, решительно настаивал на том, что человек во всякой философской системе должен рассматриваться как отправной пункт и как конечная цель исследования. На-

[1] Антропологизм — греч. antropos — человек, logos — учение.

правленность философии Фейербаха определяется потребностью социальных преобразований, выражающихся в ликвидации отживших феодальных порядков. Ключ к таким преобразованиям, по мнению Фейербаха, надо искать в самом человеке. Именно человек стал «универсальным и высшим предметом философии» Фейербаха. Перед философскими антропологами периода упадка капитализма у Фейербаха было то преимущество, что его философия носила материалистический и атеистический характер. Практические потребности борьбы против религии и идеализма привели Фейербаха к созданию особой разновидности домарксового материализма — именно антропологического материализма. Философ искал «точку опоры», которая бы позволила обосновать материальность мира и раскрыть сущность сознания, а следовательно, и религиозного сознания. В преодолении религии Фейербах видел путь к достижению человеческой свободы.

Фейербах полагал, что научного решения философских проблем можно достичь лишь в том случае, если взять за отправной пункт исследования не природу, как это делали предшествующие материалисты, а человека. «Человек,— пишет Фейербах,— высшее существо природы, поэтому я должен исходить из сущности человека...» [21, 1, 266]. В этом высказывании философа заключена суть антропологического принципа. Антропологический принцип открывал перед Фейербахом большие перспективы, он позволял связать философию не только с изучением природы (такая связь осуществлялась и предшествующими материалистами), но и с изучением общественной жизни. Можно сказать, что разработка антропологического принципа — известный шаг вперед в достраивании материализма «доверху», через антропологический принцип приближался Фейербах к преодолению отрыва человека от природы, к пониманию природы общественного сознания. Оттолкнувшись в своих исследованиях от человека, Фейербах сделал вывод, что религиозное, нравственное и т. п. сознание есть отражение человеческой сущности, которая формируется с его точки зрения, не только под влиянием природы, но прежде всего в отношениях людей друг к другу.

Теоретические результаты применения антропологического принципа и его дальнейшее развитие зависели от того, какое содержание вкладывалось в понятие «человек» — исходный пункт философии. Известно, что основной формой человеческой жизнедеятельности является труд. Между тем капиталистическая действительность затемняет этот момент. Труд в условиях эксплуатации, социального неравенства предстает как нечто подневольное, навязанное извне. Человек в процессе труда не чувствует себя человеком. «В ре-

зультате получается такое положение,— пишет Маркс,— что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще располагаясь у себя в жилище, украшая себя и т. д.,— а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным» [2, 564]. Правда, замечает Маркс, еда, питье, половой акт и т. п. тоже человеческие функции, но, оторванные от прочей человеческой деятельности и превращенные в единственные и конечные цели, они носят животный характер. Слабо разбиравшийся в социально-экономических науках и оторванный от революционной борьбы, Фейербах и принял за содержание человеческой сущности содержание обыденного «мироощущения» человека буржуазного общества.

Философ не понял специфики общественных отношений. Исходя из того эмпирического факта, что люди не существуют вне общества, он берет человеческое общение с его абстрактной, в конечном счете — с физиологической стороны. Основой общественных отношений оказываются «реальность различия между Я и Ты», половое различие и половая потребность, как связующее звено между родом и индивидом. «...Природа человека,— говорит Фейербах,— существует только противоположностью *Я* и *Ты*, мужчины и женщины» [21, 2, 414].

Преимущество точки зрения Фейербаха по сравнению с предшествующими материалистами заключается в том, что он в известной мере преодолевает натурализм, указывает на роль общественных отношений в формировании человека, в особенности человеческого сознания. Философ пишет: «Идеи возникают только из общения между людьми, только из разговора человека с человеком... Два лица необходимы для порождения человека как в физическом, так и духовном смысле...» [21, 1, 190]. Предшествующие Фейербаху материалисты, отмечавшие огромное влияние социальной среды на содержание человеческого сознания, не ставили столь ясно, как Фейербах, вопроса о значении человеческого общества для возникновения сознания. Анализ же сознания в целом служит у Фейербаха основой для изучения и критики религии и идеализма.

Поскольку человеческая сущность возникает, по Фейербаху, только в отношении людей друг к другу, постольку тайну теологии он усматривает в «антропологии». «Раба природы ослепляет блеск солнца..., между тем раб политический ослепляется блеском царского звания до такой степени, что падает перед ним ниц, как перед божественной силой, от которой зависят жизнь и смерть» [21, 2, 458],— говорит Фейербах. Подобные замечания показывают, что антропологический принцип не давал возможности понять историю мате-

риалистически. Общественные отношения с точки зрения антропологического принципа рассматривались как основанные на физиологическом влечении людей нравственные отношения. Отсюда и те утопические рекомендации, которые Фейербах выдвигает в качестве программы социального переустройства. Он обращается ко всем людям капиталистического общества, к трудящимся и капиталистам с призывом «любить друг друга».

Развитие материалистической философии вело к преодолению антропологизма. Наглядный пример этого — эволюция философских взглядов великого русского революционера-демократа Н. Г. Чернышевского. Под влиянием Фейербаха Чернышевский принял антропологический принцип в качестве приема доказательства монистического взгляда на человека. Этот принцип, полагает Чернышевский, обязывает видеть в человеке «одно существо, имеющее только одну натуру, чтобы не разрывать человеческую жизнь на разные половины, принадлежащие разным натурам, чтобы рассматривать каждую сторону деятельности человека как деятельность... всего организма, от головы до ног включительно» [24, 3, 251—252].

Для Чернышевского единство человека и природы, духовного и материального в человеке — следствие развития материи. Но Чернышевский в отличие от Фейербаха выводит «цельность» человека не просто из природы. Он как крупнейший экономист и социолог указывает на зависимость содержания человеческой сущности (нравов) от общественных отношений, «исторических событий, преобразующих отношения классов, условия труда, гражданские учреждения нации» [25, 4, 875]. Философская теория Чернышевского подчинена практическим целям революционного преобразования общества. И поскольку он вплотную приближается к историческому материализму, он выходит за пределы антропологизма и в понимании человека.

Таким образом, антропологический принцип был шагом вперед в развитии материализма, ибо он позволил более глубоко, чем это делалось раньше, решить ряд философских проблем. Недостатки этого принципа связаны с абсолютизацией биологического начала в человеке. В. И. Ленин заметил, что «и антропологический принцип и натурализм суть лишь неточные, слабые описания *материализма*» [3, 29, 64]

Создание исторического материализма означало преодоление антропологизма. «...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду,— писал Маркс, критикуя Фейербаха.— В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [1, 3, 3]. В этой гениальной формулировке — ключ к разгадке тайны, кото-

рую буржуазное философское мышление даже в пору революционного взлета не могло разгадать.

Преодоление антропологизма Марксом и Энгельсом не означает, однако, абсолютного отказа от проблематики антропологического материализма. Маркс и Энгельс подчеркнули важность вопроса: «Что такое человек?», но они показали и ошибочность попыток Фейербаха разрешить этот вопрос вне исследования конкретно-исторических типов человеческих отношений. Марксистская философия отнюдь не отрицает биологического начала, но она видит сущность человека не в этом начале.

Маркс и Энгельс впервые научно раскрыли содержание «человеческой природы», показали, «какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху» [1, 23, 623]. Труд и отношения индивидов в труде — вот что превращает животного предка человека в социальное существо. С этой точки зрения «природа человека» выглядит как постоянно изменяющаяся. Если биологически все человечество рассматривается в качестве единого вида, то в социальном плане оно распадается на особые группы. История классовых обществ — это прежде всего история классов, отличающихся друг от друга по специальным признакам. Человек как носитель и продукт общественных отношений является личностью. В классовом обществе каждый класс формирует свой тип личности, к которому природные свойства человека не имеют отношения (одни и те же природные свойства человека сохраняются в различных общественных формациях).

Маркс и Энгельс подтвердили принципиальную важность стремления антропологических материалистов добиться монистического взгляда на человека. Вместе с тем они справедливо упрекали сторонников материалистического антропологизма в подмене философско-социологического подхода к человеку естественнонаучным. Единство человека и природы, человека и человека, столь занимавшее Фейербаха, в собственном смысле достигается только в труде, во всей системе общественных отношений от экономических до правовых и нравственных. Из характера этих отношений только и можно понять «нарушение» указанного единства, те коллизии, которые сопутствуют истории общественных классов.

Миф о сверхчеловеке

Если Маркс и Энгельс, критикуя Фейербаха «слева», преодолели половинчатость его антропологического материализма и создали цельный материалистический взгляд на природу и общество, а тем самым и на человека, то буржуазная философия Германии второй половины XIX века, наоборот, «освободила» антропологизм от материализма.

В последней трети XIX века в Германии начинается перерастание «свободного» капитализма в империализм. В политической надстройке, как замечает В. И. Ленин, происходит «поворот *от* демократии *к* политической реакции» [3, 30, 93]. Этот процесс сопровождался принципиальными идеологическими изменениями. Немецкая буржуазия требовала «действенного» мировоззрения, способного объединить силы контрреволюции, способного замаскировать социальные противоречия и противостоять приобретающему все большую популярность марксизму. В условиях обостряющейся классовой борьбы внутри страны и борьбы за передел мира на мировой арене для немецкой буржуазии первостепенными оставались социальные вопросы. Не удивительно, что социальная проблематика стала главной и для многих буржуазных философов.

На формирование философии империалистической буржуазии существенно повлияло традиционное для буржуазных философов сведение социального к индивидуальному. Проблемы общества, его настоящего и будущего в глазах ряда видных буржуазных идеологов предстали как проблемы взятого самого по себе человеческого индивида. Антропологизм снова стал входить в моду. Но это был антропологизм идеалистический, реакционный. Таким он оказался в «философии жизни», появившейся в Германии в 70-е годы XIX века.

У истоков современной «философской антропологии» стоит фигура основоположника «философии жизни» Фридриха Ницше (1844—1900). «Будучи субъективно проявлением интеллектуального бреда,— писал Франц Меринг по поводу философии Ницше,— эта так называемая философия является объективно прославлением крупного капитала, и в этом своем качестве она нашла широкую публику» [13, 2, 508—509]. Полуфилософское мифотворчество Ницше накладывалось на вполне реальные исторические тенденции перерастания капитализма в высшую и последнюю его стадию. Формирующаяся финансовая олигархия, которую Ницше упрекал в «недостатке аристократизма», сумела по достоинству оценить и использовать идеи мыслителя, критиковавшего демократическое прошлое буржуазного общества во имя империалистического «элитизма».

Ницшеанство — это своеобразная «сверхантропология», и в качестве таковой оно оказалось теоретической реакцией. С одной стороны, реакцией на буржуазно-гуманистические представления о человеке, «цельной личности», способной утвердиться в обществе по мере развертывания свободы частного предпринимательства. С другой — и это главное,— реакцией на пролетарский гуманизм, на коммунистическое мировоззрение. «Сверхантропология» предстала в виде лже-

оптимистической концепции личности, направленной на утверждение самых реакционных в истории человечества сил, которые и поныне во имя классового эгоизма ставят на карту судьбы миллионов и миллионов людей. Пафос «сверхантропологии» идеолога нарождающегося германского империализма — в борьбе против социалистических идей и социалистических тенденций.

Ницше подметил обострение социальных противоречий по мере развития капиталистического общества и подъема рабочего движения. Он «предупреждал» буржуазию о том, что XX век принесет такие действия рабочих, по сравнению с которыми Парижская коммуна «покажется легким несварением желудка». И конечно, Ницше был убежден в абсолютной силе эксплуататоров, он был убежден, что «новые собственники» — это «стадо русых хищных животных, раса завоевателей и повелителей» — наложат «свои страшные лапы на население, численно превосходящее их» и не позволят социализму выйти за рамки своеобразного «приступа болезни» [16, 9, 160—161]. Лжеоптимизм Ницше импонировал новоявленным «завоевателям и повелителям». Человеконенавистнические идеи Ницше помогали им психологически освободиться от того, что впоследствии было названо химерой, именно от совести.

Жестокую капиталистическую эксплуатацию, которую стыдливо старались не замечать либералы, Ницше с предельной откровенностью признал за сущность человеческой жизни, за сущность жизни вообще. «Сама жизнь,— пишет автор «Воли к власти»,— есть в основе своей присвоение, нанесение вреда, преодоление чужого и более слабого, подавление, твердость, навязывание собственных форм, воплощение и по меньшей мере даже в самом мягком виде — эксплуатация...» [16, 2, 221]. Ницше с удивительной легкостью препарировал научные понятия, содержание которых формировалось столетиями в трудных поисках человеческой мысли. Так обстоит дело и с понятием жизни. Ницше доказывал, что жизнь есть «воля к власти». Он говорил о том, что будто бы бытие вообще в основе своей есть воля к власти, воля, которая формирует и общественную жизнь.

Воля к власти, согласно Ницше, должна найти свое адекватное воплощение в новом существе, рождающемся «сверхчеловеке». Ницшеанский «сверхчеловек» — пародия на человека, который рисовался в воображении буржуазных гуманистов, подобно тому как в самой социальной действительности капитализм оказался пародией на идеализированное царство свободы, равенства и братства.

Ницше как никто из буржуазных философов XIX века почувствовал звериную сущность капитализма и имел смелость, издеваясь над мещанской сентиментальностью, выдать

ее за абсолютный идеал. К трудящимся Ницше питает зоологическую ненависть. Для них у Ницше нет иного названия, кроме «расы рабов», «тупой массы», «черни», трудящиеся третируются как «больные», физиологически слабые люди, с ослабленной волей, выживающие лишь благодаря своему численному превосходству. И, наоборот, эксплуататоров он чтит как «высшую касту», избранных, из среды которых «воздвигнется сверхчеловек». Образ «сверхчеловека» несет традиционный прусский милитаристский оттенок. «Моя исходная точка — прусский солдат,— пишет Ницше, характеризуя таким образом социальное содержание «сверхчеловека»,— здесь истинное подчинение условным нормам, здесь принуждение, строгость и дисциплина — даже в форме» [17, 3, 340]. Антропологическая конструкция Ницше не оставляет места для кривотолков: «сверхчеловек» — мистифицированное предвосхищение философом монополистической прослойки, финансового олигарха, как социального типа.

Ницше мистически истолковывает все человеческие проявления. Взять, скажем, искусство. Истинным «первохудожником» признается тот же «сверхчеловек», призванный творить мифы. Эти мифы должны сделать «выносимым вид жизни», а проще говоря, набросить идеологическое покрывало на неприглядную социальную действительность. Наибольшую ценность Ницше приписывал тем произведениям искусства, где прославлялся «сверхчеловек». Не прошло и десяти лет со дня смерти Ницше, как объявилось течение в буржуазном искусстве, усмотревшее в «сверхантропологии» германского философа свой социальный и эстетический идеал. Мы имеем в виду итальянский футуризм. Не кто иной, как Ф. Маринетти, фашиствующий литератор, лидер итальянского футуризма, дал «художественное» воплощение ницшеанского «сверхчеловека» в романе «Футурист Мафарка» [11, 60—66]. Усердно пропагандировало «белокурую бестию» фашистское искусство гитлеровской Германии.

Замыкается «сверхантропологическая» концепция Ницше этическими рекомендациями, проповедью беззастенчивого аморализма. Гуманизм в любой форме, в том числе и буржуазный гуманизм, согласно Ницше,— не более как «мораль рабов», «черни», достойной быть лишь объектом эксплуатации и варварского уничтожения. Духовный предшественник фашизма делил мораль на «рабскую» и «господскую». Конечной целью «сверхантропологии» было создание «морали господ», оправдывающей любое преступление против народа, любую жестокость, любое зло.

Ницше назвал свои рассуждения «несвоевременными». Действительно, потребовалось некоторое время, чтобы идея «белокурой бестии» была принята идеологами и политиками

империалистической Германии, а колоссальный пропагандистский аппарат методически начал внедрять эту идею в массовое сознание. «Слабые и неудавшиеся должны погибнуть: первое положение нашего человеколюбия. И надо еще им помочь в этом»,— провозглашал Ницше [15, 5]. И он был услышан. Стоит сравнить «моральные» и «теоретические» рекомендации Ницше с чудовищными злодеяниями фашистов, как станет видно, что наследники философа, жаловавшегося на «несвоевременность», осовременили его идеи согласно духу и букве. Несомненна справедливость слов О. Гротеволя: «После ужасных событий нацизма нам, пережившим все это, основные понятия его (Ницше.— *К. Л.*) философии кажутся не чисто духовными понятиями; мы должны их оценивать как социальные и политические понятия, вызвавшие страшные последствия в экономической и политической областях» [7, 3].

Понятие «сверхчеловека», человека-зверя, само сформированное по мерке общества, руководствующегося «звериными» законами, относится именно к таким понятиям. Оно формировало сознание убийц, варварские действия которых против народов Советского Союза и народов Европы превзошли все, виданное до тех пор в истории. Наиболее реакционные стороны ницшеанства в действиях германских и иных фашистов воплощались в реальность рабства и уничтожения величайших культурных ценностей. Вот почему далеко не невинны с политической точки зрения попытки ряда западногерманских философов доказать непричастность ницшеанства к фашистской идеологии, представить Ницше в качестве «чистого» философа, свободного от привязанности к какому-либо социально-политическому идеалу [см. 35]. Это, конечно, фальсификация самого учения Ницше и его исторического звучания.

Видными представителями «философии жизни» в Германии конца XIX — начала XX века были В. Дильтей (1833—1911) и Г. Зиммель (1858—1918). Идеалистическое учение о человеке в сочинениях указанных философов служило дальнейшему обоснованию субъективистской социологии, которую они противопоставляли материалистическому пониманию истории. Антропологический идеализм Ницше, Дильтея, Зиммеля явился важнейшим источником «философской антропологии».

Поиск единой идеи человека

Непосредственным предшественником «философской антропологии» в современной буржуазной литературе считается немецкий мыслитель М. Шелер (1874—1928). «Философская антропология,— говорится в упомянутом «Философском словаре» Г. Шмидта,— представляет собой.., опирающуюся на труды

Макса Шелера философскую концепцию, которая охватывает реальное человеческое существование во всей его полноте, определяет место и отношение человека к окружающему миру» [22, 63]. В последние годы своей жизни М. Шелер действительно пытался придать развитому им ранее идеалистическому «учению о ценностях» антропологический характер. Одна из поздних его работ называется «Положение человека в космосе» (1927).

Поворот Шелера к «человековедению» отразил углубляющийся кризис человеческого существования в условиях общего кризиса капитализма. Разрушительные тенденции, характерные для империализма в Германии после поражения ее в первой мировой войне, проявлялись особенно сильно. Пример российского пролетариата, совершившего победоносную революцию, пугал буржуазию Германии, способствовал росту революционных настроений во всем мире. Недаром философские исследования Шелера обильно сдобрены нападками на марксистскую теорию и социализм. Идеолог германской буржуазии называет коммунизм «отречением европейца от истинного назначения человека», поддерживает легенду о «враждебности» коммунизма культуре и т. п.

Кризис буржуазного общества, социальные антагонизмы и коллизии для Шелера — не более чем проявление кризиса личности. Он жалуется на то, что человек никогда не был столь проблематичным, как в XX веке. «Мы обладаем естественнонаучной, философской и теологической антропологией, которые не интересуются друг другом,— пишет философ.— Мы не обладаем единой идеей человека» [43, 13—14]. Именно последнее обстоятельство, отсутствие синтетического учения о человеке, по Шелеру, и определяет неустойчивость человеческого бытия. Придерживаясь антропологического принципа, Шелер в своих теоретических построениях отталкивается от отдельного индивида как носителя ряда переживаний: теоретической беспристрастности, философской убежденности, религиозной веры и т. д. Различные формы общественного сознания, занимавшие внимание Шелера, принимаются им так, как они даны на обыденном уровне, как они соотносятся друг с другом в качестве установок повседневного поведения индивида.

Основную особенность человека Шелер видит в устремленности к богу, представление о котором сопряжено с переживанием абсолютной, высшей ценности. Не случайно наиболее совершенной личностью оказывается, по Шелеру, «святой». Шелер признает, что переживание философской убежденности, религиозной веры и т. д. даны человеку лишь постольку, поскольку он живет в обществе. Однако ни возникновение переживаний, ни их содержание никогда не

объясняются Шелером социологически; они выступают в качестве вечного антропологического ядра индивида, первичного по отношению к обществу.

Место антропологической проблематики в философии Шелер характеризует следующим образом: «В известном смысле все центральные проблемы философии сводятся к вопросу, что такое человек и какое метафизическое положение занимает он внутри совокупности бытия, мира и бога. Недаром ряд старых мыслителей имел обыкновение делать исходным пунктом всей философской постановки вопроса «положение человека во Вселенной» [43, 13]. Философ приветствовал рост антропологических увлечений. «Я должен с удовлетворением установить,— писал он,— что проблема философской антропологии выступает сегодня на первый план во всей философской проблематике Германии...» [43, 11]. С этим Шелер связывал решение основополагающих философских проблем. «Лишь отправляясь от сущности человека, исследуемого философской антропологией,— полагал философ,— можно делать вывод о подлинных атрибутах окончательной основы всех вещей» [43, 11].

В центре внимания философии действительно находится отношение человека к миру. Задолго до Шелера Энгельс упрекал предшествующих философов и ученых-естествоиспытателей в непонимании влияния деятельности человека на его мышление. Он писал: «Они знают, с одной стороны, только природу, а с другой — только мысль. Но существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком,* а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу» [1, 20, 545]. В этом изменении, в труде — источник всей человеческой цивилизации. В труде, практической общественной деятельности — ключ к пониманию сущности, специфики общества и отдельного человека. Вот почему Маркс, характеризуя «начало» науки об обществе, писал: «Индивидуумы, производящие в обществе,— а следовательно общественно-определенное производство индивидуумов, — таков, естественно, исходный пункт» [1, 12, 709].

Философы-идеалисты далеки от понимания роли общественного производства. Для Шелера, например, первичным по отношению к обществу оказывается индивид, как некий абсолютный центр, где пересекаются различные, мистически изображенные тенденции. Шелер не мог, конечно, не видеть, что индивид становится человеческим индивидом, личностью, лишь приобщаясь к культурным формам, выработанным человечеством, усваивая содержание общественного сознания и втягиваясь в реальную деятельность. Но для философа-

идеалиста в культурных формах выступает не их действительное, созданное человечеством социальное содержание, а деятельность какого-то потустороннего начала. Реальный дуализм личности и общества, свойственный капитализму, вызывает в сознании буржуазного философа представление о человеке как существе, содержащем две сферы — «порыв», некое витальное, антропологическое ядро, и «дух», связанный с богом. Аналогичный ницшеанской «воле к власти», «порыв» оказывается иррациональным стержнем, на который наслаивается дух, «то, что делает человека человеком» [43, 46].

Дух происходит от бога. Благодаря слову содержание божественного духа превращается в достояние индивидуального сознания. Подчеркивая, что человек становится человеком благодаря речевому общению, Шелер простодушно замечал: «...Слово происходит от бога... Слово есть первичный феномен. Это есть смысловая предпосылка и одновременно основное средство всего познания, всей возможной истории, которая как таковая в своей цельности есть нечто другое, чем объективный ход событий во времени: течение истории констатируется благодаря слову» [45, 290]. Это рассуждение представляется переложением евангельского тезиса: «Вначале было Слово и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Гётевский Фауст проявил куда большую проницательность, увидев начало бытия в деянии. Только классовый интерес эксплуататоров в капиталистическом обществе XX века поддерживает философские определения человека как существа, которое «молится и ищет бога». Личный дух такого существа, полагает Шелер,— это «окно в абсолют», в «логос», согласно которому образовался мир» [43, 111]. Логосом оказывается бог. Не удивительно, что растущее влияние научно-атеистических знаний Шелер воспринимал как причину кризиса личности и общества.

Мистический взгляд на человека, поскольку Шелер придерживался именно такого понимания антропологического принципа, существенно определял антинаучное решение философских и социологических проблем. Достаточно, например, напомнить, как Шелер объяснял порождаемые империализмом войны. «Антрополог» не склонен был связывать источник агрессивных войн с капиталистической общественной системой. «Истинный корень всякой войны,— писал Шелер, состоит в том, что всякой жизни... свойственна тенденция к возвышению, росту, развертыванию» [42, 42]. Так идеалистическая антропология получает выход в реальную политику, обнаруживает связь с интересами реакционной буржуазии.

Антропологизм в истории философской мысли Германии претерпел принципиальное изменение. По мере социально-политической эволюции буржуазии, утраты ею прогрессив-

ных устремлений в философии буржуазного класса безраздельно утверждается идеализм, идеалистическим становится и антропологизм. Как раз «философия жизни» и «этический персонализм» М. Шелера в качестве наиболее влиятельных течений антропологического идеализма и оказались в числе непосредственных идейных источников современной «философской антропологии».

Наш краткий обзор показывает, что с позиций антропологизма даже в его материалистическом варианте невозможно теоретически решить проблему человека и общества, а следовательно, невозможно раскрыть пути изменения общества и человека. Тем более это невозможно сделать с позиций идеалистического антропологизма. А уже во второй половине XIX века по мере социально-политической эволюции буржуазии, утраты ею прогрессивной социальной роли философский антропологизм, как и вся буржуазная философия Германии и других стран, становится идеалистическим. Идеализм в решающей степени зависит от социально-классовых причин. Будучи вызван к жизни классовым интересом, разошедшимся с интересами общественного прогресса, идеализм и служит, как правило, противникам общественного прогресса. В XX веке силы реакции возглавляют монополисты. Не удивительно, что традиции идеалистического антропологизма, идеализма вообще поддерживаются в странах государственно-монополистического капитализма, а идеи «философии жизни» и «этического персонализма» М. Шелера, наиболее влиятельных течений антропологического идеализма второй половины XIX — начала XX века, и получили дальнейшее развитие в рамках «философской антропологии».

Человек в философской антропологии

Разгадка в... индивидуальности

Социальные потрясения XX века вызвали перестройку, смещение акцентов в буржуазном мировоззрении. Современные буржуазные философы охотно расстаются с былым академизмом, обращаются к человеческой повседневности, говорят доверительно. Все большее число современных буржуазных философов сужает философию до пределов «человековедения», философской антропологии. Мы уже говорили, что интерес к человеку в философии сохранялся всегда, а в определенные периоды именно человеческая личность выдвигалась в центр философских исследований. Но никогда еще «антропологические» увлечения в рамках философии не носили столь то-

тального характера. «Каков человек? Кто он? Почему он? Куда он идет? Эти вопросы являются наиболее глубокими вопросами в мире» [41, 11, 382] — вот характеристика теоретического пункта, который объединяет ныне буржуазных представителей различных видов духовного производства — философов и социологов, писателей и юристов, психологов и художников. Приведенные слова принадлежат американскому буржуазному философу П. А. Шилпу.

Явно или неявно и каждый на свой лад, сторонники философской антропологии склоняются к тому же, в чем был убежден Дуглас Темплмор, герой романа Веркора «Люди или животные?». Устами этого героя говорит сам автор. В качестве эпиграфа он выносит такое высказывание Дугласа Темплмора: «Все несчастья на земле происходят от того, что люди до сих пор не уяснили себе, что такое человек, и не договорились между собой, каким они хотят его видеть» [9, 24]. Сетования подобного рода можно слышать как от убежденных защитников капитализма, откровенных реакционеров, так и от демократически настроенных философов и писателей, людей абстрактно-гуманистического образа мыслей.

Спору нет, самопознание — необходимая вещь. Глубокий смысл кроется в древнем изречении: «Познай самого себя». Без самопознания нет человеческой личности, нет свободы и успеха в практической деятельности. Без ясного классового самосознания и самопознания, например, пролетариата не может быть успеха в его классовой борьбе против эксплуататоров. Самосознание рабочему классу дало марксистско-ленинское учение, в основе которого лежит диалектико-материалистическая философия. Эта философия убедительно доказала, что самопознание человека производно от познания окружающего мира. Более того, характер самопознания каждого зависит в конечном счете от классового интереса его класса. Не случайно поэтому подлинно научным самопознанием стал обладать рабочий класс, первый в истории общества класс, интересы которого совпали с интересами общественного прогресса. Следовательно, самосознание человека зависит от самосознания и самопознания класса и общества. Тайна человека — это тайна общества, и она впервые была научно раскрыта величайшими гениями Марксом и Энгельсом. «Человек — это *мир человека,* государство, общество» [1, 1, 414],— говорит в одной из своих работ молодой Маркс и тем самым отказывает в научной значимости всякому внеисторическому, внеклассовому подходу к человеку и его познанию. Подчеркивая ведущее значение социальных характеристик в понимании человеческой сущности, В. И. Ленин писал, что «социолог-материалист, делающий предметом своего изучения определенные общественные отношения лю-

дей, тем самым уже изучает и реальных *личностей*, из действий которых и слагаются эти отношения» [3, 1, 424].

Классики марксизма-ленинизма, выводя сущность отдельного человека из его принадлежности к общественной системе, отнюдь не отвлекались от биологических, естественных предпосылок его возникновения. Человек рассматривается ими как социально-биологическое образование. Индивид, становясь личностью, приобретает те социально-типовые и единичные черты, которые делают его и компонентом общества и социальной группы и неповторимой индивидуальностью, которую марксизм, вопреки мнению буржуазных философов, отнюдь не принижает и не отрицает. Индивид включается в систему общественных отношений разных видов и уровней, овладевает материальным и духовным богатством. Лишь на этой основе возможна деятельность индивида в той или иной сфере материальной и духовной культуры, выступает ли эта деятельность как воспроизводство или творческое создание нового. Последнее обстоятельство зависит не только от личных качеств индивида, а прежде всего от характера той общественной системы, в которой он действует.

Нас интересует особое течение, окончательно оформившееся в Западной Германии после второй мировой войны — философская антропология. По нашему мнению, философская антропология отличается от учения о человеке в рамках тех или иных философских течений, в том числе и от экзистенциализма, двумя установками. Во-первых, сторонники философской антропологии ориентируются на создание синтетического, всеохватывающего учения о человеке, видят в этом смысл философии. Во-вторых, они пытаются отмежеваться от пессимизма, характерного для большинства идеалистических школ современности, и подчиняют учение о человеке разработке этических принципов, религиозных постулатов, которые могли бы открыть человеку перспективу.

«Человеческий индивидуум выпал из... спасительных и охраняющих порядков, он находится в опасности, он покинут, он ставится самим собою под вопрос,— замечает В. Брюнинг.— Эта постановка под вопрос является главной причиной того, что в наше время антропология стала центральным пунктом и превратилась в особую философскую дисциплину» [34, 564]. Следует подчеркнуть, что сама философская антропология неоднородна. Она как бы «переходит» в частнофилософские разделы от «медицинской антропологии» до «антропологии» педагогической. Ряд представителей указанного течения (А. Гелен, Э. Ротхакер) исследуют философские вопросы антропогенеза, соотношение биологического и социального и т. п. Однако философы, следующие за М. Шеле-

ром, развивают в качестве главного «всестороннее учение о человеке», «исходя из самого человека».

Проблема человека ныне привлекает пристальное внимание представителей самых различных школ буржуазной философии [1].

Любопытно проследить, какие превратности переживает философская мысль, обремененная неразрешимым противоречием между намерением разгадать тайну человеческого бытия и теоретической беспомощностью, истоки которой уходят в социальную ситуацию современного капитализма. Эта беспомощность отчетливо выступает в широковещательных декларациях «антропологов» по поводу того, «как надо» рассматривать человека. Вот теоретическая установка одного из ведущих западногерманских «антропологов» Ганса Эдуарда Хенгстенберга: «Философская антропология есть учение о человеке с точки зрения самого бытия человека. Этим она принципиально отличается от всех наук, которые хотя и имеют дело с человеком, но рассматривают его с частных точек зрения: физиологической, биологической, психологической, лингвистической и т. д.» [37, V].

Аналогичную мысль неоднократно высказывали другие последователи Макса Шелера. Например, И. Штюрман видит задачу философской антропологии «в том, чтобы объяснить сущностно-человеческое в себе из его специфической структуры» [46, 20]. «Введение в философскую антропологию» П. Ландсберга убеждает читателя в невозможности раскрыть человеческую сущность, опираясь на «индуктивный результат суммы выводов всевозможных занимающихся человеком отдельных наук» [39, 11]. Антропология, и только она, по Ландсбергу, дает «собственно философский акт самопознания» [39, 29].

Известный немецкий философ Эрнст Кассирер, проделав-

---

[1] Антропологическая проблематика далеко выходит за рамки какого-либо отдельного направления. Идеализм, общий буржуазным философам, не исключает значительного разнообразия в содержании «антропологических» концепций, в их социальной окраске. Помимо антинаучных и откровенно реакционных теорий в буржуазной философии XX века, приобрели большое влияние гуманистические учения о человеке, содержащие и важные конкретно-научные данные и выводы.

Такова, в частности, «антропология» Пьера Тейяра де Шардена (1881—1955), крупного французского палеоантрополога и религиозного философа (Пер Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., «Прогресс», 1965). Среди радикальной буржуазной интеллигенции многих стран пользуется большой популярностью «Философия цивилизации» А. Швейцера (1875—1965), немецкого мыслителя, врача, общественного деятеля, большая часть жизни которого прошла в Африке.

При всей абстрактности и религиозной окраске «философии цивилизации» — отрицание социальной несправедливости, защита человеческой личности, проповедь личного сподвижничества характеризуют А. Швейцера как выдающегося гуманиста.

ший эволюцию от неокантианства к философской антропологии (с 1933 г. жил в США), писал: «Большинство философов признает, что самопознание есть высшая цель философии. Во всех теоретических битвах различных философских школ эта цель остается неизменной и непоколебимой: она обнаруживается в качестве архимедова пункта, в качестве прочного и неизменного центра всего мышления» [33, 11]. Итак, «учение о человеке с точки зрения самого бытия человека» ограничивает проблему человека вообще рамками самопознания. Но дело не только в этом ограничении и сужении. Дело в мировоззренческом истолковании самопознания.

«Антропологи» полагают, что первый вопрос «подлинной» (то есть антропологической) философии есть вопрос: «Что такое человек?» По мнению ведущего представителя клерикальной ветви философской антропологии ФРГ Хенгстенберга, ответ на этот вопрос и есть самопознание или «самопоиск». Собственно, в процессе «самопоиска» человек и становится человеком, формирует себя как личность. Возникшее в «самопоиске» индивидуальное человеческое бытие оказывается некой духовной «единичностью», противостоящей другим «единичностям». Обосновывая такой подход, Э. Кассирер замечал: «Мы не можем обнаружить природу человека тем же способом, каким обнаруживаем природу материальной вещи. Материальные вещи могут быть описаны через их объективные свойства, но человека можно описать и определить только через отношение к сознанию... Человек определяется как существо, которое осуществляет поиск самого себя,— существо, которое в изучении собственного бытия должно установить и проверить условие этого бытия» [33, 16].

Приверженцы философской антропологии признают, что рождение современной антропологической проблематики вызвано определенными условиями, а именно бурными социальными потрясениями, переломными моментами в жизни человечества. Хенгстенберг говорит, что такое время и есть «время рождения специфической антропологии» [37, 2]. Примечательно, что, объясняя причины своего отказа от занятий медициной и поворота к идеалистическому антропологизму «философии существования», К. Ясперс указывает на то же самое. «В 1914 году с начала войны...— пишет Ясперс,— историческая почва заколебалась. Все, что в течение долгого времени казалось нам устойчивым, было поставлено под удар. Мы почувствовали, что вовлечены в неудержимый непредвидимый процесс. С этого времени наши поколения чувствовали себя заброшенными в поток катастрофических событий. С 1914 г. это не прекращалось и шло все более

убыстряющимся темпом»[1] [38, 43]. Оба названных философа, по сути дела, фиксируют наступление общего кризиса капиталистического общества, но подходят к этому обстоятельству с «субъективной» стороны, в плане личностно-психологического мироощущения человека капиталистического мира.

Этот субъективизм проявляется еще глубже в рассуждениях «антропологов» о том, что эпохи крупных социальных потрясений лишь порождают антропологическую проблематику, но не дают возможности для ее разрешения. Последнее может быть достигнуто лишь при длительном социальном спокойствии, которого еще не обрело человечество. Вот почему, подобно Ясперсу, отрицающему возможность определения экзистенции, Хенгстенберг, например, утверждает, что философская антропология *не может дать определения человеческой сущности* и ответить на исходный антропологический вопрос: «Что такое человек?»

С точки зрения Хенгстенберга, в современную эпоху, эпоху кризиса человеческой личности, философская антропология должна ограничиться лишь указаниями, говорящими не о предмете, а о формальной методологии исследования. Так, и Э. Кассирер полагал, что философия может дать *лишь методологию* выделения «функций» человека, но неспособна открыть его сущность. Мы обращаемся к Кассиреру, кроме всего прочего, и потому, что в советской философской литературе он известен как представитель неокантианства и «философии символических форм». Последний же, «антропологический» период деятельности Кассирера исследован мало. Между тем идеи Кассирера-«антрополога» имеют популярность у буржуазных философов. На работу Кассирера «Что такое человек» опирался в своем сообщении на XIII Международном философском конгрессе известный западногерманский «антрополог» Г. Плесснер. Напомнив, что Кассирер не интересуется человеком как «живым существом», его животными формами, Плесснер отметил: «Для Кассирера определение человека возможно лишь в качестве функционального, но не субстанционального» [41, 349]. По мнению Плесснера, такой подход к человеку заслуживает поддержки.

Философская антропология начинает, таким образом, с субъективно-идеалистической посылки, с чистого размышле-

---

[1] В Западной Германии активно издаются работы выходца из Австрии философа-сиониста Мартина Бубера (Израиль). В книге «Проблема человека» Бубер, примкнувший в послевоенные годы к философской антропологии, пишет: «Это не случайность, а существенная необходимость, что важнейшие работы в области философской антропологии возникли в ближайшем десятилетии после первой мировой войны» (M. Buber. Das Problem des Menschen, Berlin, 1948, S. 84). По мнению Бубера, «антропологические» проблемы достигли своей зрелости впервые в наше время.

ния субъекта о самом себе. Эта рефлексия, в процессе которой оформляется и сам рефлектирующий субъект, по существу, тождественна экзистенциалистскому «выбору» человеком своей собственной сущности. Человеческая личность характеризуется здесь как автономное по отношению к обществу существо, некий духовный атом, сущность которого замыкается в нем самом. Социальные связи человека если и признаются, признаются извращенно, мистифицированно. Для Кассирера это зависимость человека от совокупности символов. «Человек живет в символическом, а не просто в естественном универсуме,— убеждает читателя Кассирер.— Язык, миф, искусство и религия — части этого универсума» [33, 39].

Такой взгляд имеет психологическую опору в обыденном сознании человека буржуазного общества, ибо различные формы общественного сознания, поскольку и они в конечном счете способствуют эксплуатации, воспринимаются большинством людей, лишенных доступа к подлинной культуре, как нечто чужое, непонятное, символическое. Буржуазные философы теоретически закрепляют эти извращенные представления. Кассирер, например, был убежден в невозможности дать определение символов; по его словам, можно лишь указать на их функцию, да и определение человека с этой точки зрения «может быть лишь функциональным, а не субстанциональным» [33, 89]. Мы уже отмечали, что подобный «функциональный» подход к человеку имеет глубочайшие социально-экономические корни. В мире эксплуатации, социального эгоизма созданные господствующим классом общественные институты направлены против основной массы населения — трудящихся. Государственные учреждения и установления, культурные факторы и т. п. чужды человеку труда и воспринимаются им как чуждая сила. Сам человек труда выступает как орудие, средство получения прибыли. Он как бы утрачивает сам себя, «превращается в функцию», ибо уже в самом процессе производства капиталистическое разделение труда разрушает личность, формирует ее по мерке одной профессии. «Вместе с разделением труда разделяется и сам человек» [1, 20, 303],— отмечал еще Энгельс, характеризуя положение человека в рамках капиталистического производства.

Марксисты справедливо усматривают причину кризиса личности в кризисе капиталистических общественных отношений, ибо структура личности, как клеточка, воспроизводит в итоге структуру общества. Вот почему для марксистов-ленинцев единственным путем коренного изменения положения человека буржуазного общества является революционное изменение самого этого общества, ликвидация эксплуатации. Между тем в глазах «антропологов» разрушение личности,

обусловленное на деле глубокими социальными антагонизмами, выступает как выражение извечного «антропологического» разделения человеческого существа. Хенгстенберг, например, видит внутри человека постоянную борьбу «духа» и «жизни».

Логика идеалистической философии, какие бы различия ни были свойственны отдельным ее представителям, приводит к признанию первичным в человеке духовного начала. Вот свидетельство того же Хенгстенберга: «Мы полагаем вместо принципа витальности, господствующего внутри тела над органами, персональный дух» [37, 225]. Персональный дух «антропологов» неизбежно связывается с мировым духом, имеет божественное происхождение, способен творить тело. Хенгстенберг, например, соглашается с Ницше в том, что тело создается духом в качестве орудия его воли. «Человек не есть тело, но имеет тело в своем распоряжении» [37, 89],— заключает сам Хенгстенберг. Стало быть, дух предшествует телу, «бытие каждого человека есть первичный феномен» [37, 343].

Содержание понятия «дух» и социальное значение иллюзий на счет «духа» у буржуазных мыслителей исторически различны. Когда-то накануне буржуазных революций мыслящий рассудок для них был единственным мерилом существующего. Казалось, стоит рационально постичь «истинную» природу человека и привести в соответствие с его интересами общественное и государственное устройство, как наступит бесконечное царство разума, свободы, равенства и братства. Великие мыслители революционной буржуазии искренне верили в то, что человеческие мнения правят миром, и связывали с этой верой возможность социальных преобразований. Ныне речь идет о другом. Идеологи реакционного буржуазного класса отказали разуму в признании, человеческое сознание, человек и общество изображаются ими в большинстве случаев иррационалистически.

Антропологи отмечают «саморазорванность» человека и ищут пути восстановления человеческой цельности. Они, скажем, рассуждают о «социальности» человека, о способности человека к общению с другими людьми, приписывают в связи с этим себе чуть ли не переворот во взглядах на человеческую сущность. Но в данном случае следовало бы вспомнить, что абстрактную способность к общению люди замечали за собой с тех пор, как они стали размышлять об обществе. Собственное «открытие» «антропологов» сводится к рассуждениям о «доразумности» этого общения. Обратимся к Хенгстенбергу. «Остается только один путь: рассматривать человека в том пункте и объяснить его из того пункта,— пишет философ,— где человек обнаруживает способность к общению (в широком смысле). Этот пункт есть доразумный

контакт с встречающимся вообще, будь то другой человек, животное, растение или вещь» [37, 4].

Как видно, под пером антрополога-идеалиста в нечто иррациональное, доразумное превращается связь человека с миром вообще. С этой точки зрения внутри человеческого коллектива выделяется несколько объединений, а именно — общность, общество и масса. Под общностью имеются в виду непосредственные, не поддающиеся контролю разума контакты между людьми. Хенгстенберг ссылается на «естественную магию» и фетишизм; на этой стадии, говорит он, человек еще не отделяет себя от окружающих вещей. Обществом именуется объединение людей вокруг тех или иных религиозных ценностей. Там же, где нет признания религии и где нет веры в бога, возникает «плохая в себе» масса.

Хенгстенберг затушевывает то обстоятельство, что в обществе, разделенном на классы, интересы которых взаимно исключают друг друга, не может быть идеологического единства.

Объединение людей по религиозному принципу порождает лишь мнимую коллективность, иллюзию, цель которой — защищать враждебный человеку эксплуататорский строй. Сущность общества и человека невозможно вывести из абстрактных рассуждений об общении, тем более понятом иррационалистски. Лишь анализ общественных отношений открывает путь к пониманию «природы человека», которая для антропологов-идеалистов представляется неизменной, а на деле изменяется от формации к формации по мере изменения реальных отношений людей, в конечном счете их экономических отношений.

Антропологи много пишут о «социальности» человека. Но их понятие «социальности» — не более как извращенное признание факта колоссальной и все возрастающей зависимости человека от империалистического государства. О возрастании этой зависимости с тревогой говорят даже некоторые буржуазные идеологи. Чего только стоит распространяющаяся в США, ФРГ «тотальная слежка», превращающая в миф даже формальную буржуазную свободу. Индивид в условиях современного государственно-монополистического капитализма — это объект манипуляции, идет ли речь о его положении на производстве или во время досуга. Не остается и следа от той модели, которую создали антропологи: «устремленная к себе индивидуальность», осуществляющая «самопоиск». Подобные рассуждения только замазывают действительные социальные антагонизмы современного буржуазного мира.

Вот еще один пример. Упоминавшийся нами М. Бубер, характеризуя сущность человека, говорит о «первичных жизненных отношениях», «сопереживаниях». Структура «сопе-

реживаний», т. е. человеческой сущности, по Буберу, есть «сфера между» (die Sphäre des Zwischen), связь Я и Ты. «Рассмотрите человека с человеком и увидите динамическую двойственность, которая есть человеческая сущность: здесь данное и здесь воспринимаемое, здесь постигаемое и здесь отражающая сила» [31, 169],— пишет философ. Ссылка на единство Я и Ты напоминает о философии Фейербака. Но у Фейербаха подобное единство выводилось из биологических потребностей человека. Здесь же речь идет о мистическом, иррациональном «сопереживании». Формальным знаком «сопереживания», посредником между Я и Ты признается язык. В одной из последних работ М. Бубер замечает: «Великий признак и памятник человеческого бытия — язык, является... свидетельством человеческого бытия» [32, 28]. Язык интерпретируется в качестве средства вызвать «сопереживание», родственное сопереживанию иного индивида, перейти от «сущности к сущности».

Язык, безусловно, неотделим от человеческого бытия. Энгельс видел в языке один из важнейших факторов, под влиянием которых мозг первобытного человека постепенно превратился в мозг современного человека. Язык представляет собой знаковую материальную систему, которая выполняет познавательные и коммуникативные функции. Эта система возникает не из мистических сопереживаний, а из потребности общения, вместе со становлением человека, его сознания. Язык и материализует человеческое сознание.

Бубер намеревается создать антропологическую философию, которая бы позволила избежать «ложной альтернативы нашей эпохи — индивидуализм или коллективизм» [31, 164]. Он пытается отмежеваться от «индивидуалистической антропологии экзистенциализма», указывая, что «индивидуализм видит человека только в отношении к самому себе». Вместе с тем Бубер и против коллективизма, ибо, по его мнению, «коллективизм не видит человека вообще» [31, 159].

Можно согласиться с неприятием индивидуализма, что же касается «коллективизма», то Бубер отождествляет коллективизм с той его формой, которую породил капитализм и которую Маркс называл «мнимым» коллективизмом. Бубер видит выход в ориентации не на индивида и коллектив, а на «человека с человеком». Сфера «между ними», область межчеловеческих событий выдается за «трансцендентный фактор», коренящийся в боге. Я и Ты во взаимном общении «обогащают небесную суть самобытия» [32, 37],— замечает он. Но в таком случае исчезают последние намеки на подлинное исследование человеческой общественной сущности. Его место занимают мистические рассуждения по поводу связи бога и человека. «Существование взаимности между

богом и человеком недоказуемо, но человек, согласно Буберу, может отложить доказательство,— комментирует западногерманский философ Фуртманн выступление Бубера на симпозиуме «Смысл и бытие».— Бог выступает как личность в творческом, непосредственном и разрешающем акте непосредственного отношения к человеку. Все отношения Я и Ты объяснены перед лицом бога» [49, 469].

Не лишне отметить, что рассуждения Бубера о «взаимном общении» Я и Ты далеко не абстрактны, не безобидны в политическом плане. Философские рассуждения идеалиста о «трансцендентности», потусторонности источника такого общения завершаются признанием религиозной еврейской общины в качестве «венца творения», «сверхъестественности» еврейского народа. Не случайно даже буржуазные авторы отмечают, что «Бубер во многом содействовал развитию и моральному обоснованию сионизма» [22, 102]. Антропологические изыскания Бубера несут реакционную политическую нагрузку, служат в настоящее время обоснованию мифа о «богоизбранности» еврейского народа и агрессивной политики сионистских господствующих кругов государства Израиль.

Мистификация действительности сторонниками философской антропологии видна в оценке человеческой индивидуальности и ее значения по отношению к обществу. Человек в качестве «устремленной к себе индивидуальности» для антропологов оказывается первичным, общество же объявляется производным от индивида или от суммы индивидов.

Хенгстенберг называет общественные отношения «онтологическим коррелятом личной индивидуальности» [37, 345]. Разумеется, подобная точка зрения сформировалась не ныне, она — одна из традиционных в истории буржуазной философии. По мере превращения товарного производства в капиталистическое различные формы общественной связи стали выступать по отношению к отдельной личности, по словам Маркса, «как средство для ее частных целей». Эпоха наиболее развитых общественных связей порождает «точку зрения обособленного одиночки» [1, 12, 710]. Буржуазные теоретики рассматривают общество в виде суммы человеческих индивидов, а последних — как данных самой природой. Современные буржуазные философы отбросили антропологический материализм. Идеалистический взгляд на человека логически приводит их к идеализму по всей линии. Профессор Тюбингенского Университета К. Ульмер в поисках «новых путей определения мира, духа, истории», пришел, например, к выводу: «Он (человек.— *К. Л.*) есть сущность мира... держит мир в себе [27, 139]. Такого рода идеалистические выводы типичны для приверженцев антропологического идеализма,

Важно отметить, что абстрактные на первый взгляд рассуждения «антропологов» о «первичности» человеческой индивидуальности перед обществом связываются с вполне конкретным социальным содержанием. Например, в работах Хенгстенберга читатель находит немало домыслов о том, что будто человеческая индивидуальность имеет некое вечное и неизменное содержание, заключающее «естественную необходимость» частной собственности. Философ пишет: «Частная собственность основополагается природой человека... Каждому человеку принадлежит не случайно его тело. Каждому личному телу соответствует объективный мир предметов и имеющихся в распоряжении средств, которые представляют собой одновременно расширение его телесной сферы. Поэтому имеется личная материальная собственность..., она должна быть святой ближнему как тело собрата» [36, 192].

Подобно тому, как «коллективность» в мире частной собственности может быть для ее владельцев лишь мнимой, так мнимой выступает и «индивидуальность». В глазах буржуазного теоретика она равнозначна индивидуализму, сущность реального буржуазного индивида выдается за сущность человека вообще. Так обстоит дело с индивидуальностью, защитниками которой именуют себя сторонники философской антропологии.

Субъективно идеалистическая трактовка общественных отношений порождает у «антропологов» своеобразное «морализирование» по поводу личностных отношений. Они утверждают, что истинное человеческое общение основано на «беспристрастности» как главной структуре индивидуального отношения к миру. «Беспристрастность» противоположна утилитарной точке зрения. Вот определение «беспристрастности» по Хенгстенбергу: «Под беспристрастностью мы понимаем такую установку, которая определяет отношение к объекту ради него самого, независимо от приносимой им пользы [37, 9]. Имеется в виду, стало быть, незаинтересованное отношение к вещам и людям.

Можно согласиться с «антропологами» в выделении «беспристрастных» и «небеспристрастных» отношений. Но такое деление остается в сфере индивидуально-психологической. В этой области «беспристрастность», понимаемая как бескорыстность в отношении к людям, составляет основу подлинно нравственного поведения. Между тем сознательное человеческое действие, в котором обнаруживается отношение человека к миру, направляется определенными мотивами. И если перевести исследование в социальный план, то придется признать, что вообще нет незаинтересованного отношения человека к миру, общественное отношение всегда заинтересовано, направлено интересом, обусловленным практически. Даже эстетическое отношение к миру не свободно

от такой предопределенности. Послушаем Г. В. Плеханова: «Разумеется не всякий полезный предмет кажется общественному человеку красивым; но несомненно, что красивым может ему казаться только то, что ему полезно, т. е. что имеет значение в его борьбе за существование с природой или другим общественным человеком» [19, 5, 433].

Такая точка зрения вытекает из марксистского понимания общества. История делается людьми, общественно-историческая закономерность складывается не позади общества, а в деятельности людей, производственные отношения которых проявляются прежде всего как интересы. При этом в классово-антагонистическом обществе — как интересы противоположных классов, об отношениях которых Маркс писал: «Это — не отношения одного индивида к другому индивиду, а отношения рабочего к капиталисту, фермера к земельному собственнику, и т. д. Устраните эти общественные отношения и вы уничтожите все общество» [1, 4, 125].

В капиталистическом обществе, основанном на частной собственности, господствующим фактором является социальный и индивидуальный эгоизм. Маркс, характеризуя направленность господствующих в капиталистическом мире интересов, подчеркивал: «Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является *нашим* лишь тогда, когда мы им обладаем, т. е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т. д., — одним словом, когда мы его *потребляем*, — хотя сама же частная собственность все эти виды непосредственного осуществления владения в свою очередь рассматривает лишь как **средство к жизни**, а та жизнь, для которой они служат средством, есть *жизнь частной собственности* — труд и капитализирование» [2, 592].

«Антропологи» тоже эмпирически констатируют коллизии буржуазного общества. Тот же Хенгстенберг называет «темные пятна нового времени: слепой волюнтаризм, деляческое использование вещей, природы и людей, принижение познания до уровня покорения и измерения мира, самоуправство разума, возомнившего себя мерой вещей» [37, 381]. Но абстрактная, либерально-буржуазная «беспристрастность» не может быть приемлема здесь в качестве альтернативы эгоизма и волюнтаризма. Ее нельзя выдвигать в качестве принципа, определяющего поведение человека в раздираемом глубочайшими антагонизмами современном капиталистическом обществе.

Рассуждения Хенгстенберга о «беспристрастности», бескорыстии и т. п. этические рекомендации постигает та же судьба, какая постигла кантовский категорический императив. «Беспристрастная» этика, которую намеревался постро-

ить Хенгстенберг для капиталистического мира, не только теоретически невозможна, ее мнимое создание крайне вредно политически, т. е. далеко «не беспристрастно» по объективному значению. Да и у самого Хенгстенберга есть оговорка относительно того, что «беспристрастность» определяет поведение человека не в действительном мире, где человек имеет «перспективу интереса», а в мире сверхреальном. «Беспристрастность» руководит человеком постольку, поскольку человек выступает как «существо, которое уже всегда пребывает вне окружающего мира» [37, 10]. Таким образом, человек-де предопределен стоять вне границ реального мира, за этими границами он «беспристрастен».

Хенгстенберг приписывает человеку «универсальный интерес», тождественный какой-то всеобщей, космической любви: в отличие от животного человек «способен осознавать свои границы и иметь отношение к бесконечности». Бесконечность равна в данном случае богу. Важнейший компонент человеческой сущности — «беспристрастность» — оказывается (и тут Хенгстенберг опять следует за Шелером) смутным влечением к богу, уходом от реальной действительности. «Беспристрастная» этика Хенгстенберга завершается откровенной мистикой.

Таким образом, философская антропология, фиксируя кризис буржуазной личности, обращается к вопросам о сущности человека и о перспективах его развития («Каков человек? Кто он? Почему он? Куда он идет?»). Но как идеалистическое направление, пытаясь разрешить эти вопросы, исходя лишь из субъективно-идеалистических посылок, начиная с размышления субъекта о самом себе (самопознание) и отрицая влияние на формирование человека социальных факторов, заходит в тупик и обнаруживает свою полную несостоятельность.

Поиск смысла жизни или обоснование бессмысленности!

«Антропологи» уделяют значительное внимание исследованию вопроса о смысле жизни. В теоретическом плане этим завершается ответ на вопрос: «Что такое человек?» Но дело не только в теории, вопрос о смысле жизни действительно встает перед каждым человеком. И важен не просто разговор о смысле жизни, важно понимание этого смысла в соответствии с действительным развитием общества. Потребность в осмыслении своего бытия растет в сознании масс капиталистического мира прямо пропорционально реальному обессмысливанию человеческой жизни в мире, построенном на принципах индивидуализма. Буржуазные философы нередко достаточно откровенно признают сам факт обессмысливания человеческого существования. Немецкий философ и теолог Пауль

Тиллих (с 30-х годов проживал в США), много занимающийся проблемой человека, писал по этому поводу: «Человек XX века утратил смысл мира и самого себя... Человек был вовлечен в созданный им мир объектов и в нем потерял свою субъективность» [47, 102].

Сами по себе объекты, созданные человеком, скажем, современные технические устройства здесь, конечно, ни при чем. Потеря «субъективности» обусловлена эксплуататорскими отношениями, в рамках которых человек выступает как средство и только средство, орудие извлечения капиталистической прибыли. Гуманистически настроенный французский писатель Антуан де Сент-Экзюпери справедливо подметил: «Каторга не там, где работают киркой. Она ужасна не тем, что это тяжелый труд. Каторга там, где удары киркой лишены смысла, где труд не соединяет человека с людьми» [26, 287]. И действительно, жизнь человека капиталистического общества не становится более осмысленной от того, что однообразные и тяжелые физически взмахи киркой заменяются не менее однообразными и изнуряющими нервы и психику человека приемами работы на конвейере. И там и тут человек труда остается объектом эксплуатации.

Сторонники философской антропологии намерены раскрыть подлинный смысл человеческой жизни. Поиск смысла жизни они называют фундаментальной особенностью человека как такового. «...Вырабатывая свое мировоззрение, отдельный человек помещает себя в центр мира, чтобы отсюда принести смысл и порядок в необозримое множество явлений» [29, 48],— пишет один из западногерманских сторонников философской антропологии. Первое, что бросается в глаза при знакомстве с такого рода взглядами,— их идеалистичность, стремление или приписать «смысл» миру вообще, или приписать человеку способность «приносить» смысл в мир как таковой. Для антропологов смысл не зависит от человека и общества. «Смысл...— читаем мы у Хенгстенберга,— существует до всякой инициативы человеческого субъекта и независимо от него в бытии себя» [37, 89].

Из этого вневременного, отнесенного к миру вообще «смысла», и вытекает смысл жизни каждого человека. Ну и конечно, силой, которая закладывает этот смысл в мир, оказывается бог. Этот вывод неизбежен для философской антропологии, ибо целостность человеческого существа, зависящая именно от понимания смысла жизни, с их точки зрения поддерживается высшей силой. Оптимистически оценивающий результаты поиска смысла Хенгстенберг полагает, что «его (человека.— *К. Л.*), целостность постоянна в духе и достигает через него законченности» [37, 224]. Подобный взгляд развивал в выступлении на XIV Международном философском конгрессе видный западногерманский «антрополог»

Ф. И. Ринтелен. «Какими бы различными ни были смысловые аспекты и целевые установки, из них все же можно выбрать определенные общие основы человеческих отношений, которые включают в себя, как внутренне должное, надвременное смысловое содержание; можно претворить их в жизнь в самых разнообразных и обогащающих вариантах» [27, 116]. Итак, смысл жизни связывается с потусторонним началом. Но в таком случае точка зрения «антропологов», убежденных в наличии смысла жизни, мало чем отличается от проповеди откровенной бессмысленности жизни, скажем, экзистенциалистского толка. Ведь если религиозная иллюзия выдается за положительный идеал, речь идет тоже о бессмысленности, лишь в иной форме.

Религиозные концепции, претендующие на решение проблемы смысла жизни и предлагающие иллюзорное ее решение, как и философский скептицизм, закрывают путь к истине. Они мешают понять то, что смысл жизни трудящегося человека заключается в активной деятельности, способствующей прогрессивному развитию общества. Во все времена в сознании народа не угасало стремление к созданию условий жизни, достойных человека. Другое дело, что совершить главное в этом направлении — именно ликвидировать эксплуатацию человека человеком — стало возможным лишь с появлением рабочего класса и марксистско-ленинского учения о путях преобразования общества на основе коммунистических принципов. В рамках научной пролетарской идеологии получил объяснение тот факт, что смысл и цель жизни трудящегося неотделимы от борьбы за построение общества на началах социального равенства, коммунистического общества. Это как раз имел в виду Маркс, когда на вопрос: «Ваше представление о счастье?» ответил: «борьба». Маркс писал: «...мы выступим перед миром не как доктринеры с готовым новым принципом: тут истина, на колени перед ней! — Мы развиваем миру новые принципы из его же собственных принципов. Мы не говорим миру: «перестань бороться; вся твоя борьба — пустяки», мы даем ему истинный лозунг борьбы. Мы только показываем миру, за что собственно он борется, а сознание — такая вещь, которую мир *должен* приобрести себе, хочет он этого или нет» [1, 1, 381].

Вопрос о смысле жизни, верно решенный, показывает, как жить, во имя чего жить. Сколь бы ни были велики оттенки понимания этого у разных людей, смысл жизни вытекает из самой жизни, а жизнь человека есть общественная жизнь. Поэтому когда справедливо связывают смысл жизни с достижением счастья, тем самым ставят проблему сочетания личных интересов с интересами класса и общества. Между тем гармоническое сочетание личных и общественных интересов возможно только при условии устранения частной соб-

ственности на средства производства и построения коммунистического общества. Социализм и коммунизм открывают безграничный простор для всестороннего развития человека, всестороннего развития его потребностей и интересов, удовлетворение которых приносит счастье, выражающее смысл жизни. Для марксистов поэтому смысл жизни — в борьбе за коммунизм, это соответствует общественному прогрессу, объективному положению трудящихся, основной массы населения мира. Разумеется, в классово-антагонистическом обществе смысл, цель жизни различны у представителей разных классов. Хотят «антропологи» того или нет, их представления о смысле жизни противоположны устремлениям большинства людей, ложны по содержанию.

Мистификация смысла жизни у сторонников философской антропологии обусловлена неверным пониманием сущности общественной жизни и положения человека в современном капиталистическом обществе. Абсолютизация духовного момента в человеке заставляет их полагать извечную цель человеческого существования в поиске «смысла бытия вообще». С этим связывается само формирование человека, возникновение сознания и самосознания, открывающего возможность «выбора», «решения», принятие на себя «ответственности».

Все это, вместе взятое, и смысл жизни, и выбор возможностей, и принятие решения — далеко не праздные проблемы. Они входят в сферу свободы, которая или в виде потребности, или в виде достигнутой конкретно-исторической реальности представляет атрибут человеческой личности, ее общее свойство. Человек, разумеется, выбирает и решает, то есть познает. Человек делает выбор и предвосхищает идеально свои реальные действия. Вспомним сравнение архитектора и пчелы в «Капитале». Маркс пишет: «...пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель...» [1, 23, 189]. Человек познает и преобразует объективную действительность.

Для сторонников «философской антропологии» такое объяснение неприемлемо. Они приписывают атрибут истинного только знанию о потустороннем, на их языке — «подлинном» мире. Австрийский «антрополог» Карл Люгмайер замечает: «Это бытие называют на нашем языке богом, а

также призывом» [41, 254]. Но в таком случае надо признать, что решение и выбор есть решение и выбор «за» или «против» признания бога. Люгмайер на этот счет говорит вполне определенно: «При этом существует верное или неверное решение. Верное решение есть признание порядка: полное подчинение первичному бытию, полная координация личностей, возвышение над миром явлений» [41, 257]. Сходные мысли развивает Хенгстенберг. По его мнению человек вынужден принимать решение за или против «беспристрастности». «Со способностью к беспристрастности и принуждением к решению «за» или «против» беспристрастности мы постигаем основное определение человеческого в-себе-бытия» [37, 51],— пишет философ. «Беспристрастность» служит основой отношения человека к самому себе и другим, основой «самопоиска», осуществление которого есть проявление свободы человека. «К решению человек принужден, но в решении свободен. Это значит: человек есть принужденное к свободе существо» [37, 42].

Действительно, поскольку человек существует в реальном природном и социальном мире и обладает сознанием, он принужден к выбору. Но что касается самого *содержания* выбора, то речь может идти о выборе одной из реальных возможностей, реальных тенденций развития. Человек, класс, общество в целом достигают свободы там, где при верном познании (выборе) они практически действуют в соответствии с объективными потребностями общественного развития. Отрицая внутреннюю связь свободы и необходимости, диалектико-материалистическое понимание причинности[1], «антропологи» в большинстве своем рассматривают принуждение человека к решению «за» или «против» «беспристрастности» как выполнение воли бога, ибо высшим проявлением «беспристрастного» отношения к действительности оказывается в их глазах универсальная любовь к богу. Свобода, понятая «антропологически», прямо противоположна действительной свободе человека, достигаемой в процессе преобразования природы и социальных отношений. Она истол-

---

[1] Брюнинг, например, видит в признании единства свободы и необходимости эклектику. Для марксистов, по его мнению, «на одной стороне стоит такой материально-экономический процесс, который выступает в постоянном диалектическом развитии и принципиально определяет бытие человека, на другой стороне — требования марксизма к человеку — изменять и преобразовывать мир творческим трудом». По Брюнингу, «марксистский образ человека» находится где-то между «иррационализмом» и «прагматизмом». Такого рода рассуждения — сознательное извращение марксистско-ленинской точки зрения. Ведь именно с преодолением эклектического взгляда на общество и связан революционный переворот в философии, осуществленный Марксом и Энгельсом. Революционная практика и есть совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности.

ковывается субъективистски. Такая точка зрения дает лишь иллюзию свободы, препятствует действительному познанию и изменению мира.

Между тем человек свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность. Положительная сила общества, класса, человека обнаруживается в познании и покорении законов природы и общества. Основанное на познании природных и общественных законов практическое господство над ними и есть подлинная свобода.

Разумеется, общефилософское понятие свободы как познания и практического использования законов действительности нуждается в конкретизации, ибо человек живет в разных сферах действительного мира, от производственной до политической и нравственной и др. Поэтому в марксистско-ленинской литературе о свободе и исследуется свобода труда, свобода удовлетворения потребностей, свобода творчества, свобода досуга, свобода печати и свобода слова и т. д. Но во всех случаях речь идет об отношении человека к объективным условиям, о возможности познания их и подчинения интересам человека. Поскольку же достичь всего этого в одиночку невозможно, снова вопрос возвращается к отношениям человека к человеку, к характеру этих отношений. Мы уже говорили, что в системе частнособственнических отношений нет единства личных и общественных интересов, нет и свободы для всех. Мир капитализма противостоит всем видам свобод для трудящихся. Между тем абстрактный подход к человеку и обществу, свойственный сторонникам философской антропологии, затушевывает этот момент, ибо превращает свободу в лучшем случае в дело «единичной индивидуальности».

Осознание своей силы и своих перспектив трудящимися капиталистических стран, их реальные действия, реальная классовая борьба — вот что ведет к социальной свободе. Понимание этого противоречит интересам буржуазии. Как отмечалось на международном Совещании коммунистических и рабочих партий, «монополистическая буржуазия повсюду пытается насаждать иллюзии, будто все, к чему стремятся трудящиеся, может быть достигнуто без революционного преобразования существующего строя» [4, 300]. Философская основа подобных иллюзий — современный идеализм, в том числе и «антропологический».

Эволюция философского антропологизма свидетельствует о том, что по мере возникновения и развития кризиса буржуазного общества у буржуазных философов усиливается интерес к внутреннему миру личности. Отношение человека к налично данным условиям, внутреннее действие индивида,

как выбор, познание самого себя и принятие ответственности за свои поступки в нравственном плане, сущность свободы, в понимании которой как бы обобщается взгляд на положение человека в мире,— вот что волнует представителей той ветви философской антропологии, которую мы анализировали. Рассмотрение человека «изнутри», в «субъективном» аспекте само по себе не означает еще ошибки. Ошибочность такого подхода, как мы пытались показать, возникает там, где «субъективное» рассмотрение вытесняет объективный анализ, заменяет его. С этой точки зрения человек выглядит мистическим существом, оторванным от реального мира, зависящим в лучшем случае от потустороннего начала. По существу, философская антропология лишает человека его социальных качеств, абстрагируется от главного — классово-социальной природы человека, не только обнаруживает свою полную неспособность решить вопрос о человеке, но и мешает действительному пониманию конкретного общества и конкретно-исторического типа личности. Подобная философская теория ведет к пассивному принятию капиталистического мира, при всем субъективизме она прививает людям фаталистическое согласие с частнособственническими порядками. Практическая борьба против капитализма поэтому неотделима от борьбы против такого рода философских течений, входящих в общую систему антикоммунистической идеологии империализма.

Небезынтересно отметить, что мода на философскую антропологию оказала существенное влияние на философские идеи современных ревизионистов. Проводники мелкобуржуазного и буржуазного влияния в рабочем движении — ревизионисты под видом развития философии марксизма подменяют ее «последним словом» идеалистической философии. Именно таковы устремления Э. Блоха, Э. Фишера, Л. Колаковского и других.

Блох, например, еще в то время, когда он жил в ГДР, развивал идею о «механистичности» диалектического материализма. Освобождение от «механицизма», по Блоху, на деле было равнозначно замене диалектико-материалистического учения о бытии и познании идеалистической антропологией. Он называет человека «архимедовым пунктом» философии и видит в нем совокупность эффектов, «ворох меняющихся желаний», среди которых основными оказываются «голод и надежда». Эта идеалистическая трактовка человека предопределяла понимание Блохом будущего «коммунизма». Будущее человека и человечества «заключено в надежде осуществиться» [28, 62]. Коммунизм, достижение социальной свободы — все это вырастает, по Блоху, не из реальной борьбы и деятельности трудящихся, а из «надежды», мистического влечения человека, связанного с потусторонним

«смыслом» [28, 267]. Такого рода утопии, замаскированные социалистической фразеологией, далеки от науки и целей социального прогресса.

Теоретические изобретения современных ревизионистов еще раз подтверждают справедливость ленинского положения о том, что ревизионизм плетется в хвосте буржуазной науки.

Таким образом, мы видим, что на поставленный вопрос о смысле жизни буржуазная философская антропология не может дать ответ вследствие того, что она исходит из неверных, идеалистических представлений о сущности человека и характере его взаимоотношений с обществом.

Заключение

Человек и общество, человек и свобода — все это предмет раздумий многих поколений, мыслителей разной социальной ориентации. Марксистско-ленинское учение впервые теоретически разрешило конфликт между личностью и обществом, в практике пролетарских революций и строительства бесклассового общества эта проблема получила практическое разрешение. Сбылось и сбывается предвидение Маркса: «...развитие способностей рода *«человек»*, хотя оно вначале совершается за счет большинства человеческих индивидов и даже целых человеческих классов, в конце концов разрушит этот антагонизм и совпадет с развитием каждого отдельного индивида...» [1, 26, II, 123].

При сравнении с марксистским решением проблемы человека позиция сторонников философской антропологии, которые объясняют «человеческую природу», положение человека в мире с позиций идеализма выглядит глубоким анахронизмом. Мы не знаем субъективных намерений каждого представителя философской антропологии, вполне возможно, что среди них есть люди, лично ищущие истину, но общественное значение философской антропологии консервативно. «В том-то и беда,— писал В. И. Ленин, по аналогичному поводу,— что «благие» намерения остаются *в лучшем случае* субъективным делом Карпа, Петра, Сидора, а *общественное значение* подобных заявлений безусловно и неоспоримо...» [3, 18, 366].

Примечательно также и то, что сторонник материалистического антропологизма, прогрессивный буржуазный мыслитель XIX века Людвиг Фейербах в своем духовном развитии освобождался от религиозно-идеалистических взглядов. Он писал, что если первой его мыслью был бог, то последней — человек, понимаемый как порождение действительного мира,

Для современной идеалистической антропологии характерно противоположное рассуждение: сначала мистически охарактеризованная личность, затем — некая потусторонняя сила, бог. Буржуазный материалистический антропологизм по мере того, как буржуазия становилась все более реакционной, перерождается в антропологизм идеалистический.

Именно в силу идеализма философская антропология оказывается несостоятельной в научном отношении. Она бессильна дать ответ на те проблемы, которые порождаются современным развитием общества. Разумеется, всестороннее исследование человека — задача всего комплекса наук, естествознание и обществознание раскрывают структуру человеческого материального субстрата общества, структуру личности, как субъекта активного действия. Но анализ общих закономерностей взаимодействия человека и мира, соотношения социального и природного, общественного и индивидуального и т. д. может дать лишь философия. «Философское обобщение разнородных научных знаний о взаимосвязях общественного и индивидуального развития человека,— пишет Б. Г. Ананьев в своем труде о человеке,— является одним из важнейших путей построения общей теории человекознания» [8, 24]. Подобное обобщение не под силу философам-идеалистам.

Именно в силу идеализма философская антропология оказывается учением консервативным и реакционным с точки зрения классово-политической. Она препятствует формированию верного взгляда на общество и человека, а следовательно, в современной борьбе социалистической и буржуазной идеологии играет на руку силам антикоммунизма.

Список литературы

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Изд. 2-е.

2. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, М., Госполитиздат, 1956.

3. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, тт. 1—55. М., Госполитиздат, 1958—1965 гг.

4. Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы. М., Политиздат, 1969.

5. Л. И. Брежнев. За укрепление сплоченности коммунистов, за новый подъем антиимпериалистической борьбы. М., Политиздат, 1969.

6. Л. И. Брежнев. Коммунистическое движение вступило в полосу нового подъема.— «Коммунист», 1969, № 11.

7. O. Grotewohl. Deutsche Kulturpolitik, Dresden, 1952.

8. Б. Г. Ананьев. Человек как предмет познания. Л., Изд-во ЛГУ, 1968.

9. Веркор. Люди или животные? М., ИЛ, 1957.

10. П. В. Корнеев. Современная философская антропология. Изд-во МГУ, 1967.

11. О. Лармин. Модернизм против человека и человечности. М., «Советский художник», 1966.

12. Личность, общество, отчуждение.— «Иностранная литература», 1966, № 1.

13. Ф. Меринг. Литературно-критические статьи. В 2-х т. М.—Л., «Academia», 1934.

14. А. Г. Мысливченко. Проблема человека. Кризис буржуазной «философии человека». М., «Знание», 1965.

15. Ф. Ницше. Антихрист. СПб, 1907.

16. Ф. Ницше. Собрание сочинений в десяти томах. Изд. Клюкина. М., 1901—1903.

17. К. Н. Любутин. Критика антропологического идеализма в немецкой буржуазной философии XIX—XX вв. Свердловск, 1963.

18. Новейшие приемы защиты старого мира. М., Соцэкгиз, 1962.

19. Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения. В 5 томах. М., Соцэкгиз, 1956—1958.

20. Проблема человека в современной философии. М., «Наука», 1969.

21. Л. Фейербах. Избранные философские произведения. В двух томах. М., Госполитиздат, 1955.

22. Философский словарь. Сокращенный перевод с немецкого. М., ИЛ, 1961.

23. Г. Хаак, Х. Кесслер. Политика против культуры. М., «Прогресс», 1968.

24. Н. Г. Чернышевский. Избранные философские произведения. В трех томах. М., Госполитиздат, 1950—1951.

25. Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений в пятнадцати томах. М., Госполитиздат, 1939—1953.

26. Сент Экзюпери Антуан де. Сочинения. М., «Художественная литература», 1964.

27. Acten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Bd. I. Wien, 1968.
28. Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Bd. 1, Berlin, 1954.
29. Brinkman-Möller E. Mensch und Welt. Bffoltern am Albis, 1956.
30. Brüning. Philosophische Anthropologie. Stuttgart. 1960.
31. Buber M. Das Problem des Menschen. Berlin. 1948.
32. Buber M. Urdistanz und Beziehung. Heidelberg, 1960.
33. Cassirer E. Was ist der Mensch? Stuttgart, 1960.
34. «Die Philosophie im XX. Jahrhundert». Stuttgart, 1963.
35. Grau G. G. Christlicher Glaube und intellektuele Redlichkeit. Eine reliqione-philosophische Grude über Nitzsche. F. a. M., 1958.
36. Henqstenberg H. E. Grundlagen zu einer Metaphysik der Geseleschaft. Nürnberg, 1949.
37. Henqstenberg H. E. Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1957.
38. Karl Jaspers. Hrsg. P. A. Shilpp. Stuttgart, 1957.
39. Landsberg P. L. Einführung in der philosophische Anthropologie. F. a. M., 1960.
40. Lasst sie Menschen bleiben im Betrieb. Stuttgart — Essen, 1960.
41. Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofia. Vol. II, México, 1963.
42. Sceler M. Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg. Leipzig, 1915.
43. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928.
44. Scheler M. Philosophische Weltanchauung. Bonn, 1929.
45. Scheler M. Yom Umsturz der Werte. Bd. I, Leipzig, 1919.
46. Stürmann J. Systematische Anthropologie. München, 1957.
47. Tillich P. Der Mut zum Sein. Stuttgart, 1958.
48. Wagenlehner. Kommunismus ohne Zukunft. Stuttgart, 1962.
49. «Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. XV, Heft, 3, 1961.

9 коп. см 1306-12 Индекс 70065